

Януш Добешевски

Русский религиозно-философский ренессанс в историческом и интеллектуальном контексте

1.

Когда в конце 80-х годов XX века стало ясным, что существование Советского Союза подходит к концу, это осознание сопровождалось тревогой и неуверенностью относительно дальнейшего хода событий в политической, социальной и экономической сферах. Но для одной области дальнейший ход дел был абсолютно ясен. Этой областью была философия. Такая очевидность вытекала из двух фактов.

Во-первых, советская монополия марксизма в философии в течение многих лет поддерживалась только через искусственное вмешательство и принуждение посредством политического давления. Было несомненно, что с исчезновением последнего вся сложная структура советского марксизма рухнет как карточный домик – без какого-либо горя и без хотя бы части трагизма. И так это и случилось.

Во-вторых, ожидаемый крах советского марксизма никак не угрожал будущему русской философии, поскольку она развивалась – интенсивно, всесторонне и в мировом масштабе – в интеллектуальной традиции, которая началась уже в дореволюционной России, а в Советском Союзе отрицалась или низводилась к периферии, но продолжалась в среде послереволюционной эмиграции. Речь идет о явлении, называемом *русским религиозно-философским ренессансом*, и известном также, хотя и в другом отношении, как Серебряный век. Это явление было связано в первую очередь с религиозной философией – но понятой с далеко идущей интеллектуальной и духовной свободой. Основоположниками этого течения в конце XIX века были Федор Достоевский и Владимир Соловьев, а представителями – очень широкий круг мыслителей, большинство из которых после Октябрьской революции оказались в эмиграции, создали там важные центры русской философии и культурной жизни и участвовали в дискуссиях с ведущими мыслителями, представляющими ключевые направления европейской философии.

Было очевидно, что конец Советского Союза должен был означать быстрое и торжествующее возрождение линии русского религиозно-философского ренессанса начала XX века и возвращение к послереволюционной эмигрантской философии, равно как и к достижениям философии дореволюционного периода, а

также к тем мыслителям, которые находились на задворках официальной философской жизни в Советском Союзе, но пытались культивировать живую и свободную философию, – Лосеву, Бахтину, Флоренскому, Шпету. И этот прогноз также оправдался.

2.

Философия в России была сформирована со значительной задержкой по отношению к философии западной, которая традиционно трактуется как универсальный канон. Несмотря на запоздание, русская философия интенсивно и многосторонне развивалась в XIX веке (и позже в XX в.) под влиянием последовательных волн западных вдохновений – французского Просвещения, немецкой классической философии, Шопенгауэра, Фейербаха, позитивизма, Маркса, Ницше, неокантианства, Бергсона. В некоторой степени она наверстывала века отсталости, а также достигала некоторой специфичности и оригинальности. Последние могли быть и были истолкованы, во-первых, как творческая альтернатива для западной философии, во-вторых, как проявление внимания к некоторым течениям западной философии, которые на Западе стали маргинальными (в особенности – к неоплатонизму, патристике, а также византийской мысли), и, в-третьих, как своего рода «незрелость» русской философии, что делает ее – в глазах Запада – в лучшем случае заманчивой экзотикой. Со всеми тремя трактовками мы можем сегодня встретиться.

3.

Одним из наиболее популярных является канон интерпретации истории русской философии как продолжающейся дискуссии между славянофильством и западничеством. Исследователи иногда используют эти понятия для объяснения всей философской, идеологической и политической жизни и истории России – с самого ее начала вплоть до наших дней.

Это иногда впечатляет, но на самом деле чаще не объясняет, а искажает и стирает историю России и русской мысли. Категории «славянофильство – западничество» являются точными и адекватными по отношению к 40-м и 50-м годам XIX века. Но они неубедительно звучат, когда их применяют к интересующему нас явлению религиозно-философского возрождения.

4.

В действительности, с конца XVIII века, а еще более отчетливо с 40-х годов XIX века, на первый план русской мысли вышла социально-радикальная тенденция, которая впоследствии включила в себя и другие направления мысли – материалистическое, сциентистски-натуралистическое и социалистическое. Эта тенденция нашла воплощение в революционном демократизме, нигилизме и народничестве, которые распространяли идеи русского социализма, революции и позитивизма, а также критиковали религию – или, по крайней мере, были к ней безразличны. Из народнического движения развивается дальше, в 80-х годах, русский марксизм, который провозглашал возможность применения к русской действительности теоретических концепций и политических проектов Маркса.

Именно в оппозиции к марксизму, и еще больше – народничеству и позитивизму, формировалась в конце XIX века русская религиозная философия, которая затем превратилась в широкое течение русского религиозно-философского ренессанса. Нельзя забывать, что многие видные представители этого течения прошли через школу марксизма (в так называемым «легальном марксизме»). Вероятнее всего, именно поэтому момент социальный, или социально-политический, оставался постоянным и важным аспектом русской религиозной философии – конечно, в форме своеобразной и оригинальной по сравнению с марксистским и народническим движениями.

5.

Русская религиозная философия по праву считается самым блестящим философским достижением в России. Эта традиция продолжается вплоть до настоящего момента; она вдохновляет как современных российских мыслителей, так и философов мирового масштаба. Период ее вытеснения за пределы родины после Октябрьской революции и эмиграционная жизнь ее создателей и последователей на самом деле только способствовали ее укреплению и концептуальному уточнению, а также достижению довольно широкой международной популярности.

6.

Пытаясь теперь определить основные характеристики русского религиозно-философского ренессанса – хотя это будет, конечно, некоторое упрощение оригинальности его крайне самостоятельных и независимых представителей, – я бы хотел отметить следующие черты:

а. Основополагающая роль Соловьева и Достоевского (которым практически каждый из представителей русской религиозной философии посвятил важный текст, часто – обширную книгу), а также – в меньшей степени – Н. Федорова и Л. Толстого.

б. Отказ от социально-политического радикализма. Особенно следует отметить сборник *Vexi* (1909 г.), который был шумным разрывом с традициями радикальной интеллигенции – политическим максимализмом, народолюбием и народопоклонством, утопизмом и моральным шантажом.

с. Опора на христианство (даже утверждение христианской веры и обаяние ею) – чаще всего, конечно, на православное. Христианская мысль развивалась русскими философами обычно с большой, почти еретической конфессиональной свободой (например, у Бердяева, а в случае Розанова и Шестова даже с выходом за рамки христианства), но иногда и с определенной догматической строгостью (у Флоренского и Булгакова, а также в неопатристике). Русские религиозные философы были убеждены в существовании философского измерения в христианстве и согласии христианства с требованиями современности. Они провозглашали идеи как христианского персонализма (тема богочеловечества), так и христианского коммунитаризма (идея соборности и Софии), христианского социализма, христианского сциентизма и техницизма (Федоров), христианского космизма (идея всеединства, приближающаяся к пантеизму).

д. Онтологизм и поиск возрожденной, новой метафизики, основывающийся на убеждении, что философия должна вернуться к вопросу бытия, чему в значительной степени способствует религия – в особенности, религиозный (мистический, интуитивный) опыт. Русские религиозные мыслители стремились преодолеть гносеологизм Нового времени и угрозу солипсизма, следствием которой является феноменализм, нравственный субъективизм и социальный атомизм.

е. Тезис о целостности человека, в рамках которого подчеркиваются такие познавательные способности, как интуиция, сердце и вдохновение, а также их интегрирующая роль. Русские философы также выделяли сложный коллективизм (например, у Франка), активизм (у Карсавина) и обожествление (Шестова). В антропологии русских религиозных философов можно встретить также различные формы трансрационализма или метарационализма.

ф. Принятие идеи Шеллинга о значении «позитивной философии» (интуитивно-мистической, метафизической) в противоположность гегелевской «негативной философии» (рационалистической, вращающейся во внутреннем круге мыс-

ли) – сочетаемое, в свою очередь, с высокой оценкой гегелевского историософизма, холизма и убеждения в близости абсолютного и эмпирического.

г. Развитие ортодоксального учения о Боге как Троице, философским продолжением которого выступает софиология с идеями богочеловечества и всеединства (вместе с угрозой пантеизма и панентеизма). Русские религиозные философы напряженно ищут посредническое пространство между божественным и человеческим (земным). В их учениях идея Троицы выражает какую-то недостаточность Богу самого себя и его желание найти свою полноту в сотворенном мире, которое идет навстречу вечным, божественным устремлениям человека.

Некоторые исследователи добавляют к этому списку другие характеристики – такие, как антропологизм, эсхатологизм или сильное влияние философии Ницше, – но я считаю, что они сводятся к указанным выше.

7.

Стоит также отметить наличие в русской религиозной философии течений, которые балансируют на ее периферии, оставаясь в близости, но в то же время стремясь к автономии и даже развиваясь в оппозиции к религиозной философии (и тем самым обогащая панораму русской мысли). К таким течениям следует отнести в первую очередь русское кантианство и неокантианство (А. Введенский, Б. Яковенко, Ф. Степун, С. Гессен), независимость которых от русской религиозной философии была одновременно и столь относительна, и настолько неустранима, что иногда исследователями признается существование двух направлений – онтологического и трансцендентального, а позиция Степуна и Гессена приближается постепенно к «типичной» религиозной философии.

Аналогична позиция либерального, а точнее говоря, либерально-правового течения в русской философии: оно сосредоточено на иных, чем религиозная философия, сферах реальности и указывает другие пути преодоления социально-политического кризиса в России – хотя также нерадикальные и нереволюционные. В то же время основатели (Б. Чичерин, В. Соловьев) и выдающиеся представители (П. Новгородцев, Гессен) этого течения остаются в прямой связи с религиозно-философским ренессансом. Такое замечание может также быть сделано в отношении основателя русской феноменологии – Г. Шпета.

8.

Попытка определить общий смысл всей философии в России, принимая во внимание особую роль религиозно-философского возрождения, приводит к заключению, что она сосредоточивает внимание на проблеме Абсолюта. Этот Абсолют получает в русской философии разные толкования – от материалистического до фидеистического, – но всегда трактуется динамично. Раннеантичной моделью такого видения Абсолюта была философия Гераклита, позднеантичной – Плотина. Позднее такой способ понимания Абсолюта появлялся в различные моменты развития европейской философии (например, у Николая Кузанского), достигнув возвышенной и в то же время утонченной зрелости в системах Гегеля и Шеллинга, с которыми довольно часто связывают – в качестве вдохновения – историю русской философии. Русская философия таким образом принадлежит прежде всего к одной прочной линии европейской философии – линии неоплатонической. Более того, русская философия продолжает эту линию европейской философии, которая часто в Европе представляется «осиротевшей», особенно в рамках современных течений западной мысли; в то же время, линия неоплатонизма неустранима – она постоянно возвращается в истории европейской философии, что, по-видимому, свидетельствует о значении этой линии в истории мировой мысли.

В этом контексте вполне оправданным – и лишь отчасти рискованным – будет утверждение, что русская философия представляет собой относительно автономный мир философского универсума, философский континент, который определенным образом отражает этот универсум во всей его полноте, как это делают (и дело тут, конечно, в форме, а не в содержательных проектах и решениях) такие явления истории мысли, как греческая философия, еврейская философия, патристика, схоластика, философия итальянского Возрождения, философия французского Просвещения, немецкая классическая философия. И если учесть, что, во-первых, материалистическая и социально-революционная тенденции в русской философии могут быть истолкованы (как это делают, например, В. Зеньковский или Бердяев) как философии религиозного имманентизма, а также этики аскетизма и христианской жертвенности; во-вторых, что Бердяев, а также Булгаков и Франк, указывают на религиозную базу, религиозной импульс и религиозные цели социализма и марксизма; в-третьих, что в начальной главе известной работы Л. Колаковского *Основные течения марксизма* как философские источники марксизма указаны не только Гегель и Феембах, но и Плотин, Псевдо-Дионисий, Эриугена, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский и Якоб Бёме, – если учесть все эти соображения, то включение материалистической, радикальной и марксистской тенденций в неоплатоническое относительно единое целое русской философии не будет чем-то лишенным какого-либо смысла.

9.

С русской религиозной философией также связана одна, возможно, парадоксальная проблема – ее бесспорный, слишком бесспорный успех, а также энтузиазм, его сопровождающий. Одним из первых на эту проблему указал еще в 90-х годах XX века Анджей Валицкий. С присущей ему ясностью Валицкий подчеркнул, что в области философии на волне возврата к культуре дореволюционной России и эмигрантской мысли «русские готовы иметь дело только с философско-религиозной мыслью XIX и XX веков, и даже Герцена оставляют вне пределов своих интересов». Характерное для наших дней отчасти некритичное увлечение русской религиозной мыслью, игнорирование опасностей такого увлечения, а также дискредитирование из этой перспективы других направлений русской философии заставило Валицкого высказаться более провокационно: «Лично я думаю, что некоторая недооценка русской религиозной философии относительно лучше, чем то ее восприятие как единственной заслуживающей внимания традиции в русской интеллектуальной истории, к которому склоняются сегодня многие русские философы». Но и сами русские быстро заметили эту проблему и пытаются как-то определить и разрешить ее.

Хорошим примером более глубокой работы с русской религиозной философией было отличное комплексное исследование Игоря Евлампиева *История русской метафизики в XIX-XX веках* (2000 г.), в котором русская религиозная мысль представлена в виде двух оппозиционных друг другу неравноценных философских течений: с одной стороны, течения философского, интуитивно-мистического, гностического, неоплатонического, адогматического, активистского (которые представляют в первую очередь Соловьев, Достоевский, Бердяев, Шестов, Франк, Карсавин, Ильин), а с другой – религиозного, платонического, догматического, апологетического, пассивистского, разработанного «в тени православия» (здесь особенно важны работы Булгакова и Флоренского).

Другая версия этой оппозиции (которая, впрочем, связана с симпатиями и предпочтениями самого И. Евлампиева) – это противопоставление в русской религиозной философии течения неоплатонического, рационалистического (быть может, лучше сказать: неорационалистического), сильно сочувствующего традиции немецкой классической философии (Соловьев, Франк, Трубецкой, Бердяев, Карсавин, Ильин), и течения неопатристического, исихастского, не субстанциального, но энергетического (можно сказать, неомистического), которое ссылается на восточных отцов Церкви и византийское богословие (Флоренский, Булгаков, Флоровский, В. Лосский). В то же время эта неопатристическая тенденция – основным представителем которой сегодня является С. Хоружий, один из самых важных современных русских философов, – вместе со ссылкой на отцов Церкви и византийское богословие (особенно на Григория Паламу) также опирается на метафизические, эпистемологические и антропологические достижения совре-

менной западной философии (особенно – Бергсона, Хайдеггера, Витгенштейна, Фуко).

Из похожих интенций вырастает дистанцирование к традиции русского религиозно-философского ренессанса у Валерия Мильдона, который пытается поставить под сомнение концепцию «Серебряного века» и особенно его отождествление с русским религиозным ренессансом. В. Мильдон считает, что такая идентификация злоупотребляет термином «русский ренессанс» и в то же время сводит его лишь к одной форме и одному периоду этого ренессанса – периоду, связанному именно с «серебряным» переломом XIX и XX веков. Между тем, как говорит Мильдон, русский ренессанс начинается с Пушкина и охватывает весь XIX век и начало века XX, вплоть до революции, а наиболее подходящим определением этой эпохи, которая является одним из величайших достижений мировой культуры, будет термин «Золотой век». «Серебряный век» является лишь фрагментом разнообразного, многомерного и разнонаправленного Золотого века русской культуры. «Серебряный век» искусственно отделяет одно из направлений русской мысли и тенденциозно противопоставляет его гораздо более широкой полноте и богатству русской культуры. Это достигается ценой снижения значимости религиозной философии Серебряного века, которая определяется именно как лишь «серебряный век», в то время как она имеет все данные, чтобы быть «веком золотым» – хотя уже не в своей эксклюзивности, но в разнообразном, богатом единстве (всеединстве) со всем XIX веком русской культуры.

Еще один способ критики одностороннего восхищения русской религиозной философией предлагает Николай Ильин, автор *Трагедии русской философии* (2003 г.). Ильин критически оценивает сам термин «русская религиозная философия», с помощью которого пытаются, по его мнению, максимально ослабить и почти ликвидировать своеобразие философии и религии – или, более того, подчинить философию религии, провозглашая, что любое цельное и универсальное философское устремление априорно имеет религиозный характер и что каждая метафизика должна быть философией религии или даже криптотеологией. Философия религии якобы не только вдохновляет и поощряет возрождение метафизики в XX веке, – метафизика-де обречена действовать только в рамках философии религии или просто быть, как этого хочет С. Булгаков, философией религии.

Ильин говорит, что рождающаяся в XIX веке русская метафизическая философия (в лицах прежде всего Киреевского, Григорьева и Страхова), автономная по отношению к религиозным вопросам (хотя отнюдь не антирелигиозная), была отодвинута на второй план экспансивным движением «нового религиозного сознания», которое свое, с точки зрения Ильина, деструктивное действие назвало возрождением – религиозно-философском возрождением, явлением, как считает Ильин, с самого начала разрушительным.

Русская религиозная философия требует, по Ильину, разоблачения и деконструкции с целью восстановления в русской философской культуре таких не ме-

нее ценных, но забытых (поскольку они вовсе не вписываются – или вписываются с трудом – в канон религиозной философии) мыслителей, как, кроме уже указанных, П. Бакунин, А. Козлов, Л. Лопатин, Н. Дебольский и В. Несмелов. Эти философы создавали, по Ильину, подлинную философию (метафизику), русскую философию, христианскую философию, рациональную (а не эмоционально-мистическую) философию. Именно такая философия должна быть продолжена – в контексте «интересов» и российской, и мировой культуры.

Тезисы Ильина звучат, быть может, иконоборчески, экстравагантно и провокационно. Тем не менее, они представляют собой всегда ценное для философии – особенно по отношению к какой-либо очевидной очевидности – веяние нетрадиционного, освежающего беспокойства, которое может стать началом для подлинно философской мобилизации «искать отверстие в целом».